

Соколов, 1996 – Соколов Е.Г. Идентификация художественного проекта (формульные парадигмы и сакральные интенции) // Антонен Арто и современная культура. Сб.ст. СПб., 1996.

Соколов, 2005 – Соколов Е.Г. Пространство чистых знаков или кепка Ильича // Триумф музея? Сб.ст. СПб., 2005.

Хазанов, 1992 – Хазанов В. Ежи Гротовский на пути к бедному театру // Театр Гротовского. Сб.ст. М., 1992.

М.В. Иванова

ПРОБЛЕМА КУЛЬТУРНОЙ ПРЕЕМСТВЕННОСТИ В ТВОРЧЕСТВЕ МЕЛЕТΙΑ СМОТРИЦКОГО

Проблема культурной преемственности стала значимой для Руси в первой половине XVII в. в связи со своеобразием культурно-религиозной ситуации в данный период. Начиная с XVI в. этот регион, одним из первых ставший подвергаться европеизации, испытывал мощное влияние католицизма и протестантизма. Особенно сильны были униональные тенденции, в итоге приведшие к заключению Брестской унии 1596 г.

Среди множества апологетических сочинений особого внимания заслуживает трактат «*O jedności Kościoła Bożego*», «О единстве Церкви Божией», опубликованный иезуитом Петром Скаргой в 1577 г. Скарга обосновывает необходимость принятия унии, указывая на догматические «заблуждения» восточной церкви, которых он насчитывает девятнадцать. Он также перечисляет основные причины, препятствующие соединению в вере. Православное население лишено проповедания слова Божьего, поскольку «одной рукой» священник касается семейных забот, «другой» – духовной и светской науки, которые «требуют обеих рук», – «тут и коренится неумелость среди духовных чинов: от неё и ошибки, от неё опущение науки людской и слова Божьего».¹ Христианская вера во всем мире распространялась и прививалась, по убеждению Скарги, только на двух языках – греческом и латинском (вариант теории трехязычия, согласно которой богослужение может проводиться только на древнееврейском, древнегреческом и латыни). Именно эти языки единственно пригодны для наук, особенно науки духовной, на остальные же и перевести ничего удачно нельзя, «поскольку нет своих заслуживающих доверия грамматик и калепинов».² Не было и нет ни одной коллегии или академии, где философия и теология преподавались бы

¹ Skarga P. *O jedności Kościoła Bożego* // Русская историческая библиотека. Т. 7.

СПб., 1882. Ст. 484: «za tym nieumiejętność w stan się duchowny korzeni; za nią błędy, za nią opuszczenie nauki ludzkiej y słowa Bożego».

² Там же. Ст. 485: «bo swych grammatyk y kalepinow pewnych nie maia».

не на одном из названных языков. Славянский же язык не обладает самостоятельной культуротворческой силой, он не может быть полноправным языком науки, богословия: «ни один человек, говорящий на славянском языке, не может быть ученым».³ Когда священники хотят понимать что-либо на славянском, то вынуждены обращаться за разъяснением и пониманием к польскому языку. В школах же учат только читать – «это и есть высшее совершенство науки среди духовных лиц».⁴ Скарга призывает: «Возвратитесь к единой вере, в единую овчарню, к единому пастырю, при котором более тысячи лет были ваши отцы, старшие, святые греки».⁵ Уния оказывается спасением для западноруссов: культурное и религиозное могущество католицизма единственно может пробудить культурородные силы славянства. На основании фактов действительной жизни Скарга доказывает несостоятельность самых начал, лежащих в основе иерархии, бывшей руководительницей этой жизни: история и уровень культуры, по мнению Скарги, свидетельствуют, что восточное христианство не оправдало себя.

Подобные утверждения неизбежно вызвали необходимость защиты национальной специфики культуротворчества. Следует учесть, что рубеж XVI–XVII вв. отмечен процессом смены идеократических форм, византизм уступал место идеологии просветительского европеизма с культом знания как блага.⁶ Византийское наследие, подвергшись критике со стороны униатских и иезуитских полемистов, уже не могло восприниматься как единственно верное и авторитетное, появилось стремление осмыслить его собственным разумом, не полагаясь во всем на церковно-священнический авторитет: по словам С. Будного, следует подвергать «испытанию все, с чем вы имеете дело. В противном случае мы не только не избавимся от заблуждений, но еще больше погрязнем в них».⁷ Исследованию стала подвергаться церковная история: по образцу западных ученых, славянские мыслители-полемисты составляют списки православных русских патриархов и оценивают вклад каждого из них в дело защиты веры, рассматривают причины падения Константинополя, анализируют догматические расхождения между церквями. Догмат становится не только делом веры, но и результатом долго-

³ Там же. Ст.485–486: «z Słowiańskiego języka nigdy żaden uczonym być nie może».

⁴ Там же. Ст.486: «Y to ich wszystkiey nauki na wszystkiey duchowne stany doskonalstwo!»

⁵ Там же. Ст.464–465: «Wróćcie się do wiary iedney, do owczarnie iedney y do pasterza iednego, przy którym byli starzy y święci Grekowie, oycowie waszy, przez tysiąc lat y dalej!»

⁶ Характеристику идеократических форм русского культуротворчества см. в книге: Замалеев А.Ф. История русской культуры. СПб., 2005. С.5–10.

⁷ Merczyng H. Szymon Budny jako krytyk tekstów biblijnych. Kraków, 1913. S. 159: «wszego doznawajcie, co dobrze trzymajcie. Bo gdzieby tego nie było, tedy żadną miarą nie jedno się z błędów nie wybiemy, ale czem dalej, gorzej do nich pogrążniemy».

го историко-аналитического рассуждения: в защиту церковного пентархизма, причащения под двумя видами и т.д. приводятся исторические факты, цепь доказательств не ограничивается цитатами из Священного Писания, как в традиционных экзегетических построениях. Основными объектами критического рассмотрения стали: значение личности в культурно-религиозной жизни, следовательно, конфликт ролей священника (иерарха) и учительствующего проповедника; представления о структуре духовного мира, о загробном воздаянии, но, прежде всего история, укорененность в ней, непрерывность культурного традирования. Необходимо было оправдать традицию перед лицом исторической смены идеократических форм, сочетать требования зарождающейся просветительской культуры, основанной на примате школьного наукообразного просвещения, рационализма, критицизма, индивидуализма с идеократическими формами, выработанными византизмом. Проблема стояла особенно остро в силу того, что принятие форм, сложившихся на почве западной культуры, было чревато обвинением национального своеобразия. Ситуация слома, дисконтинуума актуализировала проблему преемственности. Требовалось удостоверить возможность вбирания и усвоения новых форм при сохранении своего наследия.

Одним из наиболее известных и влиятельных мыслителей эпохи, обратившимся к проблеме культурной преемственности, был Мелетий Смотрицкий (ок. 1578 – 27.12.1633) – западнорусский ученый, полемист, автор «Грамматики словенской правилное синтагма» (1618). В 1610 – первой половине 1620-х гг. он составил ряд антиуниатских сочинений и полемических трактатов, в том числе «*Θρηνος*» («Плач», 1610), «*Verificatia niewinności*» («Оправдание невинности», 1621), «*Obrona Verificatiey*» («Защита оправдания», 1621), «*Elenchus pism uszczypliwych*» («Обличение язвительных сочинений», 1622) и др. В 1627 г. Смотрицкий сам переходит в унию и в этот период пишет трактаты «*Apologia peregrinatiey do Kraiów Wschodnich*» («Апология моему странствованию на Восток», 1628), «*Paraenesis albo Napomnienie do narodu ruskiego*» («Паранезис, или Увещание народу русскому», 1629), «*Exaethesis, albo Expostulatia*» («Эксетезис, или Требование», 1629).

Идея культурной преемственности актуализировалась в творчестве М. Смотрицкого в контексте вопроса о догматическом развитии. Смотрицкий-униат вводит экуменический проект, сократив девятнадцать (согласно П. Скарге) различий между православной и католической церквями до шести: «Как будто изменения в обрядах, в церковном благочинии предосудительны для незыблемости веры и посягают в чем-либо на неприкосновенность ее догматов».⁸ Догму можно постигать и интерпретировать, исходя из наличного исторического момента, не убавляя смысл, а лишь более глубоко

⁸ Смотрицкий М. О шести разницах в учении Восточной и Западной Церкви // Кирилло-Мефодиевский сборник. Вып. 2. Лейпциг-Париж, 1867. С. 61.

его раскрывая: «Несомненно, в Церкви Христовой отнюдь не запрещается уяснять символ веры выражениями более полными. Подобные пополнения должно называть скорее объяснениями, нежели *прибавлениями*».⁹ Церковь не есть нечто ставшее, законченное, развитие ее не завершено, поскольку в ней и по сей день раскрывается Святой Дух. Потому догму нельзя понимать исключительно в негативном аспекте – как охранение от ошибок. По словам Поля Вальера, она выражает единство церковной традиции, но это единство происходит не из буквы традиции, но из наполненного Духом органического сообщества, в котором укоренена сама традиция.¹⁰ Церковь не только интеллигибельна, догма не только надисторична: они являют себя в истории и вне истории могут превратиться в абстрактное, отвлеченное от человечества, от культуры благо.¹¹

В «Обороне оправдания» Смотрицкий дает инклюзивистское видение церкви: «Его Величество король изволит знать, что обе наши стороны, и Восточная поместная церковь, и Западная содержится в святой Кафолической церкви, каковая едина в своем внутреннем устройстве, в коем обе они имеют свое начало; и до каковой они обе имеют одинаковое право. Будучи соединены союзом взаимной любви, обе стороны просят Господа Бога, чтобы Он отцовски убрал и уничтожил то, что их разделяет, а именно что выступило между ними как разница не через отступление, но через уклонение... Его Величество король не находит отступления ни в нашей святой греческой вере, ни в своей собственной римской вере».¹² Интересно сле-

⁹ Там же. С. 14.

¹⁰ Valliere P. *Modern Russian Theology*: Bukharev, Soloviev, Bulgakov. Michigan, 2000. P. 190.

¹¹ Фактически, подобные рассуждения Смотрицкого означали обращение к проблеме церковного предания, что можно трактовать, в том числе, и как реакцию на протестантскую пропаганду. Протестантизм, оказав несомненное влияние на выработку лично-критического подхода к толкованию догмы, столь значимого для Смотрицкого, закрывал проблему традиции, решал ее негативно. Однако именно проблема предания оказывается особенно значимой для уяснения возможности культурного традирования. Так, «живущая в Церкви истина необходимо имеет не только непреходящую Божественную сущность, подлежащую благоговейному и неприкосновенному хранению, но и способную, в известной мере, изменяться и совершенствоваться человеческую форму исторически обусловленного выражения этой Божественной сущности». См.: Никодим, митр. *Предание и современность* // Журнал Московской Патриархии. 1972. № 12. С. 58.

¹² Smotrycki M. *Obrona Verificatcy* // Архив Юго-Западной России. Ч. I. Т. 7. Киев, 1887. С. 403-404: «Wiedzieć Krol Iego M. raczy, ze nas oboiå stronę, y Wschodnią, mowiemy, cerkiew pomieszną y Zachodnią, cerkiew ś. Katholicka, która jest iedyna w wnątrznosciach swoich, w których się one zaczęły, nosi, do której iedno y toż prawo obie mają; a iednością miłości wzaiemnie będąc ziednoczone, Pana Boga o to z oboiay strony prosząc, aby on to, co ie dzieli, to iest, co się kowliek

дующее. Идея догматического развития чужда восточному христианству, которое еще со времен патриарха Фотия закрепило установку на сохранение нерушимости догматов. Западное христианство, напротив, с введением догматов о *Filioque*, о папской непогрешимости, а также первого и второго марриологических, утвердило возможность догматотворчества. Приведенная же цитата взята из сочинения «православного периода», когда Смотрицкий не мог – по крайней мере, открыто – высказывать мнение о возможности «догматического пременения». Соответственно, идею догматического развития у Смотрицкого невозможно сводить лишь к религиозной проблеме экуменизма. Его интересует, прежде всего, проблема бытования культуры и существования человека в культуре, он поднимает антропологический вопрос о свободном самоопределении, облекая его в понятные для читателя, конвенционально допустимые формы унионального дискурса: «Переход русина из греческой веры в римскую не ущемляет прав и не стесняет свободы тогда, когда переменой своего вероисповедания он не ставит под угрозу наши права и свободу веры, ибо, добровольно оставив свою духовную свободу, которой он пользовался в греческой религии, принимает на себя духовную свободу, которая удовлетворяется в римской религии».¹³

Осуществить акт раскрытия-понимания догмы может лишь просвещенное сознание (в духе кантовского «*Sapere aude!*»). Смотрицкий противопоставляет свободному сознанию модусы существования раба и невежды: «раб ничего не делает от себя: он не свой; невежда же – слепец; стало быть, один просвещенный и свободный человек может принести пользу как себе, так и другим».¹⁴ Рабство – это, прежде всего неволя гражданская, уничтожающая культуру; когда Византия пала под турецким нашествием, все наиболее образованные люди отправились на Запад, составив цвет западной учености. Московский же народ, по мысли Смотрицкого, хоть и свободен, однако невежествен. Но рабство – это также и интеллектуальная незрелость, неспособность самостоятельно мыслить, стремление найти поддержку у «опекунов» – авторитетных книг, духовных пастырей; стремление оправдать себя достижениями прошлого. По мысли Смотрицкого, проблема наследия и преемственности никоим образом не означает ложного пассивизма: «Они (Стефан Зизаний, Клирик Острожский, Теофил Ортолог. – М.И.) не хвалились бы Сионом, откуда произошел закон, ни Иерусалимом, где впервые

non per defectum, ale per excessum w roznicie miedzy nie podalo, oycowsko uprzatnal i zniosl... Nie nayduie przeto Krol lego M. defectu w swiętey wierze naszey Graeckiey, nie nayduie y w swey Rzymyskiey».

¹³ Смотрицкий М. Суппликация на имя просвещеннейшего и ясновельможного сената Польской Короны и Великого Княжества Литовского. Цит. по: Из истории философской и общественно-политической мысли Белоруссии. Избранные произведения XVI – начала XIX в. Мн., 1962. С.181.

¹⁴ Смотрицкий М. Апология моему странствованию на восток // Кирилло-Мефодиевский сборник. Вып. I. Лейпциг-Париж, 1863. С.11.

была проповедана *благая весть*. Ибо, к несчастью, в Сионе и Иерусалиме с нами стало то же, что и с теми, которые, сидя настороже у пустого фениксового гнезда, утешали бы себя мыслию, что чудо-птица в нем была да улетила... «Напрасная похвальба! Напрасная утеха! Это все равно, если бы кто, упавши с воза в грязь, утешал бы себя тем, что *был* на возу; или если бы расточитель, промотавший все имущество, утешал бы себя *большими* доходами. О дай Бог, чтоб и наше *былое* обратилось в *настоящее*».¹⁵

В целом, учитывая вышесказанное, в творчестве Смотрицкого можно выделить две противоположные тенденции. Первая – инклюзивистско-иреническая. В рамках данной тенденции Смотрицкий выступает защитником идеалов общехристианской культуры, толерантности, мирного сосуществования различных культур. Но несмотря на то, что Смотрицкий защищает идею общехристианского культурного единства, он выступает против унии как единства религиозного (что связано с указанным выше приоритетом темы культуры, а не апологетическими задачами). Уния есть некое механическое единение, религиозный эклектизм, «гермафродитская срамота»: «Ни птица, ни звери – это люди ни греческой, ни римской религии... они между нами и римлянами что-то нечистое, не искреннее что-то, но выдуманное, что-то вымышленное, ни то, ни се».¹⁶ Можно сказать, что эта тенденция носит характер методологического требования. Толерантность, по Смотрицкому, не есть некий положительный идеал, он не обладает каким-либо содержанием, скорее, это условие осуществления всякого содержания. Вспомним, что исток культурного единства – *ratio*, просвещенный разум; по Смотрицкому, «люди просвещенные без труда придут к единомыслию и общению любви Христовой». Соответственно, эта тенденция представляет некий рациональный конструктор, абстракцию, философское отвлечение. Таким образом, инклюзивистско-иреническое требование есть *conditio sine qua non*, условие осуществления культурного традирования.

В то же время, конкретное культурное содержание реализуется лишь в рамках определенной национальной культуры. Так, можно выделить вторую тенденцию – эксклюзивистско-партикуляристскую. Эта тенденция является еще одним следствием разворачивания вопроса о догматическом развитии и дополняет первую. В сочинениях первой половины 20-х гг., в частности, в «Оправдании обличения», где дается инклюзивистское определение веры, Смотрицкий использует особый стиль ведения полемики, характеризующийся документализмом, историоцентризмом, вниманием к социально-политическим реалиям. В этих трактатах Смотрицкий не концентрируется на богословских вопросах, но вводит социальное измерение экзегезы, кото-

¹⁵ Смотрицкий М. О шести разниах... С.68-69.

¹⁶ Smotrycki M. Verificatia niewinności // Архив Юго-Западной России. Ч.1. Т.7. С.325: «Ni ptak ni zwierze iest, to iest ni Graeckiey Religiey ludzie, ni Rzymskie... oni miedzy nami y Rzymiany coś non merum, nieszczere coś, ale fictum, coś zmyślone, ni to, ni owo».

рое, невзирая на догматические различия, допускает равное уважение к исторически сложившимся конфессиональным формам – православию и католицизму. В условиях, когда реальное церковное единство оказывается неосуществимым, а служит лишь регулятивом нравственного поведения, методом философского познания и условием осуществления культурной предметности, необходимо осуществить выбор – конфессии, культуры, в рамках которой будет осуществляться разворачивание содержательного аспекта. В то же время, нужно учесть, что для Смотрицкого религиозная определенность синонимична культурной определенности; национальная культура и религия неразрывно связаны, соответственное, вопрос об оправдании значимости отдельной конфессии означает одновременно и оправдание национальной культуры, а также исторической эпохи. Если «воплощение Церкви в истории культурно» (Н.А. Бердяев), если догма есть живая сущность, то каждая культура обладает возможностью *выражения догмы в форме знания*, наукообразного ли или нет. В стихии национального живое начало догмы не исчезает, но получает материю для воплощения и развития. Знание по структуре своей исторично, оно не дается как изначальная готовая форма, оно творится самим человеком. Ни одна эпоха прошлого не может своими достижениями оправдать современность, но она оправдала ими самое себя. Историчность для Смотрицкого есть начало положительное, изобавленное от каких бы то ни было коннотаций релятивизма, временности, несостоятельности. Историчное есть не ставшее, но незавершенное, и именно эта незавершенность означает позитивное раскрытие творческого потенциала каждой культуры.

Обе рассмотренные тенденции получают воплощение в особой форме трансляции культурного содержания, которой оказывается грамматизированный текст. Причем подразумевается не текст Священного Писания, сакральный, неизменный, но текст вариантный, говоря словами Б.А. Успенского, не обязательный, «возможный», в котором для выражения содержания существуют различные формы.¹⁷ В XVII в. ученость, образованность более не оставалась тождественной знанию Священного Писания и творений отцов церкви. Возникла задача обосновать возможность апелляции к десакрализованному тексту, и легитимность «возможного» текста фиксируется его подчиненностью правилам грамматики.

Согласно традиционной экзегетической установке, у библейского текста не может быть этой подчиненности, его истинность невозможно доказать, ее можно лишь «показать». Грамматика в таком случае не может быть средст-

¹⁷ Успенский Б.А. Раскол и культурный конфликт XVII века // Успенский Б.А. Избранные труды. Т.1. Семиотика истории. Семиотика культуры. М., 1994. С.336.

вом удостоверения истинности. В XVII в. само знание грамматизируется.¹⁸ Формулируются критерии, согласно которым какой-либо текст можно считать истинным. Культурное сознание постепенно начинает проникаться мыслью, что Писание даже дьявол может цитировать ради своих нужд,¹⁹ что в нем могут быть «непохвальные ошибки, из которых некоторые вошли от недоумения, или перадения, или от забвения древних приснопамятных переводчиков, а другие – от большого невежества и небрежности переписчиков».²⁰ Поскольку полемический текст неиндифферентен по отношению к социуму, принципиально адресен, пишется в расчете на социальную реакцию, претендует на донесение до общества истинного положения дел, то вопрос заключался в том, каким образом возможно верифицировать его истинность. Следует уточнить, что речь в данном случае не идет о, так сказать, внутренней истинности текста. В рамках ведения полемики в униональную эпоху об имманентной истинности текста не может быть и речи (тем более что это текст априорно необязателен); ни один из противников не согласится признать эту истинность.²¹ Дело, скорее, в том, чтобы обеспечить тексту право на участие в этой полемике, обеспечить его соответствие канону – то есть текст должен приниматься как допустимый, хотя его истинность постоянно оспаривается. Таким каноном и выступает *грамматическая артикулированность*.

Обратим особое внимание на то, что под грамматикой подразумевается, не только соответствие правилам морфологии, синтаксиса, и т.д., но, прежде всего, особая форма организации знания, специфические формы его фиксации в культуре. Инвективы Скарги подрывали право русского языка на самостоятельное культурное бытование, на возможность оставить культурные памятники, зафиксировать свое культурное бытие. Чтобы опровергнуть эти утверждения, необходимо было разрушить теорию трехязычия и обосновать право любого национального языка на самостоятельное бытование. Языком культуры не может быть язык, в котором нет нормы и нет меры (Аристотель), из-за обилия говоров, местных и индивидуальных отклоне-

¹⁸ О «грамматизации знания» см.: Schneck S. Political Thinking in Moscow in the Sixteenth and Seventeenth Centuries. Peresvetov, Krizanič and the grammatisation of knowledge // Cahiers du Monde russe. 46/1-2. Janvier-juin, 2005. P. 327-336.

¹⁹ Будный С. Катихисис. То есть наука стародавняя христианская от светого писма для простых людей языка руского, в пытаниях и отказах събрана. Невсвиж, 1562. Л. 137: «Святое бо писмо и диавол приводити может, але ко злomu».

²⁰ Максим Грек. Слово оправдательное об исправлении книг // Максим Грек. Слова и поучения. СПб., 2007. С. 132-133.

²¹ Полемист может опровергать истинность и своих текстов. Смотрицкий-униат в «Апологии» критикует православных «богословщиков» – Клирика Острожского, Стефана Зизания, Теофила Ортолога («Боголюбца Златоустого»). При этом, «Ортолог» – псевдоним самого Смотрицкого, автора антиуниатских сочинений «православного периода».

ний. Важно показать, что славянский язык может существовать и функционировать не только как церковнославянский и не только как простонародная «мова», но и как регулярный язык, пригодный для науки, для философского познания мира. В авторском предисловии к своей «Грамматике», стоявшей на европейском уровне развития науки,²² Смотрицкий дает метатекст, не только дающий возможность выразить наукообразное знание, но показывающий парадигматический образец подобного выражения. Метаязыковые высказывания Смотрицкого представляют собой методические указания – цель (обучения), метод, содержание, последовательность прохождения материала,²³ составляя своего рода органон научного познания. Таким образом, именно в грамматике было возможно осуществить продуктивный синтез обеих тенденций: инклюзивистской, ориентированной на просвещенную рациональность – путем возможности организации и выражения наукообразного знания адекватными языковыми средствами – и эксклюзивистской – путем фиксации специфики культурной традиции в языке.

Легитимация культурной преемственности имела и еще одно важное историческое значение. Известна точка зрения А.М. Пятигорского, что «философское мышление... само в себе абсолютно акультурно».²⁴ По его мнению, в России «феномен засилья культуры», предопределивший также и «очень жесткое самоориентирование на историю»,²⁵ препятствует свободному развитию индивидуализированных форм мышления, философии. Эта позиция непосредственно связана с установкой на то, что в тексте философичность умирает, что она всегда остается только с автором. Смотрицкий, формулируя возможность исторического развития догмата, одновременно решал проблему культурной укорененности философии. Для него, как для постренессансного, барочного мыслителя, культура была самодовлеющей ценностью.²⁶ Историческая и культурная обусловленность текста Осознание культуры как ценности просходило в XVII в. одновременно с зарождением философии как наукообразного знания. По сути, для того, чтобы дать возможность философии в России состояться именно как наукообразному знанию, а не только как экзегезе Писания, необходимо было включить ее в исторический контекст и подчинить культурному канону. Это определило значительное тяготение философии в России к существованию в виде историко-философского и культурфилософского знания, дало основание для развития

²² Короткий В.Г. Творческий путь Мелетия Смотрицкого. Мн., 1987. С.121.

²³ Кузьмина Е.А. Экзегеза грамматики Юго-Западной Руси конца XVI–XVII вв. // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2000. №1. С.68.

²⁴ Пятигорский А.М. Индивид и культура // Пятигорский А.М. Избранные труды. М., 1996. С.275.

²⁵ Там же. С.278.

²⁶ Короткий В.Г. Указ. соч. С.115.

секуляризованных форм философии, а также способствовало выработке новых форм религиозной философии.

С.А. Селюгин

ЭКОНОМНАЯ ГЛОБАЛИЗАЦИЯ ПАМЯТИ

В 2008 году Нобелевская премия по экономике была присуждена профессору Принстонского университета, американскому экономисту и публицисту Полу Кругману за вклад в анализ структуры международной торговли и размещения хозяйственной деятельности. Признаком разработанности его теории являются труды специалистов, прибегающих к ее использованию во всем мире.

В этой статье речь пойдет, безусловно, не об экономике, хотя не учитывать ее влияние на культуру общества потребления, было бы досадным упущением. Основной целью работы является попытка выявить ключевые механизмы глобального обмена культур, обусловленных международной экономикой, и рассмотреть последствия такого обмена на уровне носителя культуры. Поскольку экономическое поведение участников глобализации затрагивает взаимодействия и в сфере культуры, я вернусь к перечислению основных достижений упомянутого лауреата.

Значимым вкладом П. Кругмана считается его описание взрыва урбанизации и оттока населения из сельских районов, то есть его концентрации / деконцентрации, которые ученый связал с уменьшением транспортных затрат в течение XX столетия. П. Кругман предложил новую теорию международной торговли, доработав концепцию сравнительных преимуществ Д. Риккардо, предложенную последним в начале XIX века, и теорию шведских экономистов Хекшера и Олина, начала XX-го, согласно которым, структура международной торговли описывалась исходя, в основном, из технологий производства в разных странах и различий в комбинациях труда. Согласно этим моделям, получалось, что некоторые страны должны специализироваться на экспорте, к примеру, продуктов производства и на импорте сельскохозяйственных продуктов или наоборот [1].

Представленная около 30 лет назад, теория Кругмана основывается на предположении, что потребители предпочитают разнообразие в продукции. Его модель применима не только к торговле между странами, отличающимися, с точки зрения традиционной теории, в технологиях производства, но и между странами, где эти технологии и продукция, ими выпускаемая, идентичны. Таким образом, модель в большей степени соответствует экономическим процессам современности. Согласно модели, глобализация оказывается выигрышной в экономическом смысле, так как международная торговля приводит к снижению цен и разнообразию товаров по сравнению с ситуацией, когда каждая страна производит продукцию для внутреннего рынка, ис-